Philosophique

1 | 1998 :
Spinoza

Science de la Bible chez Spinoza

Les chapitres VIII à X du *Traité théologico-politique*

Ghislain Waterlot

p. 99-123

Résumé

Cet article montre, – à partir de l'analyse des chapitres VIII, IX et X du *Traité théologico-politique*, – que la critique de la Bible entreprise par Spinoza ruine dans ses fondements toute forme d'intégrisme religieux et constitue un plaidoyer pour la liberté de pensée philosophique, ouvrant ainsi un espace pour la tolérance

Entrées d'index

Mots-clés : Bible, canons, critique, exégèse biblique, prophète

Texte intégral

1 La contribution de Spinoza aux progrès de la tolérance est rarement recherchée dans les chapitres VIII, IX et X du *Traité théologico-politique*. Habituellement les commentateurs sautent par-dessus ces chapitres en arguant de leur caractère strictement exégétique ou philologique : ils concerneraient la seule science biblique. Nous pensons au contraire que c'est en ces chapitres que l'essentiel de la question de la tolérance se joue. En replaçant le *TTP* dans son contexte, il apparaît que l'objet principal est de neutraliser les pressions exercées par les théologiens, en particulier les calvinistes Contre-remontrants, contre la pratique de la philosophie[1]. Or ces pressions sont fondées sur la sacralisation radicale d'un texte, la *Bible*. Pour les théologiens en effet « la Bible telle qu'elle est est comme une épître de Dieu envoyée du ciel aux hommes »[2]. Si l'on peut montrer par une étude rigoureuse, indépendante des présupposés d'une philosophie donnée, que cette sacralisation est tout à fait absurde, alors on rend injustifiable l'impitoyable police de la pensée qui interdit toute activité philosophique libre, et plus généralement on justifie la tolérance. En ce sens la critique de l'Ecriture entreprise par Spinoza ouvre un espace pour la tolérance. Nous voulons donc examiner le contenu des chapitres VIII, IX et X en étant soutenu par l'idée qu'en

ces chapitres, Spinoza ne prétendait pas seulement faire œuvre de savant et qu'il allait bien plutôt se servir des résultats de l'application de la méthode scientifique exposée au chapitre VII comme d'une arme redoutable, destinée à détruire dans ses fondements ce que nous appellerions aujourd'hui l'intégrisme religieux, en d'autres termes l'intolérance la plus radicale.

2 Notons d'emblée que la structure de ces chapitres est très parlante et correspond à l'intention polémique. Il s'agit en effet de prouver dans chacun de ces chapitres une idée fondamentale qui contribue à mettre en pièces les thèses des théologiens de l'époque. Plus précisément le mouvement est double dans les trois chapitres que nous allons examiner. D'une part il y a une progression qui suit l'ordre d'exposition de la *Bible* elle-même. Les chapitres VIII et IX, en effet, examinent successivement le *Pentateuque* et les livres de *Josué,* des Juges*,* de *Ruth,* de *Samuel* et des *Rois,* c'est-à-dire suivent l'histoire du peuple juif à partir des patriarches jusqu'à la première destruction du Temple. Le chapitre X, quant à lui, fait porter l'examen sur les livres prophétiques, les livres poétiques et sapientiaux ne faisant l'objet que de simples remarques au début du chapitre. On voit que la Bible est pour ainsi dire examinée dans son ordre classique d'exposition[3]. D'autre part il y a un autre progrès dans ces chapitres qui relève, lui, de la démonstration. Chaque chapitre marque en effet une étape dans la destruction progressive de l'idolâtrie de la lettre.

- Le chapitre VIII a pour fonction essentielle de ruiner la croyance en *l'authenticité* des livres qui sont examinés.
- Le chapitre IX doit prouver que la *Bible* telle que nous l'avons recueillie ne ressemble en rien à une œuvre bien achevée. Non seulement elle manque d'unité, mais elle est, à y regarder de près, *un véritable chantier plein d'erreurs et d'inexactitudes.*
- Le chapitre X montre que *les écrits des prophètes sont lacunaires,* également désordonnés, et qu'il nous manque une part énorme de leurs écrits. C'est également dans ce chapitre que Spinoza sera le plus audacieux et le plus incisif en ce qui concerne la valeur des textes sacrés et le crédit à accorder aux conciles de doctes qui produisent les *canons*. L'examen de cette critique des canons nous permettra de considérer, pour finir, la relation que Spinoza établit entre la critique des autorités traditionnelles et la tolérance.

Tenir les prophètes à distance

3 La plus longue partie du chapitre VIII est scandée par l'affirmation selon laquelle Moïse n'est pas l'auteur du *Pentateuque*. Spinoza insiste énormément sur cette découverte[4] et son affirmation revient de nombreuses fois dans le chapitre, tel un leitmotiv, p. 162, 165, 167. Il est clair que Spinoza accorde à ce point une importance considérable. Cependant quel lien unit l'idée selon laquelle les livres du *Pentateuque* sont apocryphes et la tolérance ?

4 Chacun sait que l'autorité de Moïse est immense. Pour les juifs comme pour les chrétiens, c'est le plus grand des prophètes et il suffit à ce propos de rappeler les mots qui concluent le *Deutéronome* et par là même tout le *Pentateuque* : « Il ne s'est plus levé en Israël de prophète pareil à Moïse, lui que Yahvé connaissait face à face » [5], pour avoir une idée de l'autorité que peut concentrer sur son nom le guide du peuple hébreu. Or cette autorité est utilisée pour accorder au texte une vénération inconditionnelle. Si Moïse a écrit de tels propos, il faut les tenir au-dessus de tout ce que les hommes peuvent penser et déclarer. Moïse a parlé directement à Dieu, par suite il n'est pas question de mettre en cause, pour une raison forcément soit purement humaine, soit d'autorité prophétique inférieure, les considérations, commandements et prescriptions consignés dans ce livre et qui sont le fruit de ces longs entretiens passés sous la tente avec le Créateur[6] ! Il est donc clair que la première démarche du critique doit être de vérifier l'authenticité des textes. S'il arrive à montrer que le texte sacré n'a pas été rédigé par le prophète en question mais par d'autres hommes, il aura déjà obtenu une première prise contre l'adoration inconditionnelle. Il en obtiendra une deuxième s'il

s'aperçoit que la rédaction des textes attribués au prophète remonte à un temps très postérieur à celui de son existence. C'est précisément le résultat auquel arrive Spinoza. Il établit rigoureusement que Moïse n'a jamais pu écrire le texte du *Pentateuque*. Il montre ensuite[7] que les livres historiques auxquels nous avons affaire ont été écrits ou compilés au moment de l'exil à Babylone et de la première destruction du Temple. Il en attribue la rédaction et la compilation au scribe Esdras. Mieux, il montre que, parmi les écrits de Moïse dont le *Pentateuque* nous parle, la plupart sont irrémédiablement perdus. Ainsi le *Livre des guerres de Dieu* dont *l'Exode* fait mention en XVIII-17 ou encore le *Livre de la loi de Dieu,* cité dans le *Deutéronome* (XXXI-9). Ce dernier livre est considéré par Moïse lui-même comme le plus important et il ordonne de le conserver religieusement, puisque c'est par lui que non seulement les personnes présentés mais également la postérité se trouvent engagées. Or ce livre a péri dans les flammes avec le Temple et l'Arche d'alliance ! La plus grande part des œuvres écrites véritablement par Moise a donc disparu à jamais. De ces œuvres, nous n'avons plus que des extraits tirés des annales de l'Etat hébreu qui ont pu être conservées malgré la dévastation de la ville (587 avant notre ère). Ces extraits ont été rassemblés et présentés sans doute par Esdras[8]. Il suit que la distance qui nous sépare de Moïse est doublement creusée. Non seulement nous n'avons accès à lui que par de nombreuses médiations, mais en outre nous avons perdu de lui ce qui était sans doute le plus important.

5 Nous ne pouvons nous attarder sur les procédures spinoziennes de démonstration qui relèvent de la philologie et de l'approche scientifique du texte. Ce qui nous intéresse ici est le résultat : il s'agit de détruire une croyance naïve — ou au contraire une intention perfide — qui consistent à absolutiser un texte en l'attribuant à un prophète éminent. La croyance religieuse accorde en effet au prophète un contact privilégié avec Dieu. « Les choses révélées par Dieu » ne sont comprises directement que par le prophète, élevé par là même au statut de *nabi,* d'« d'interprète de Dieu »[9]. Par conséquent, lorsqu'on attribue un texte quelconque à un prophète, le texte est pour ainsi dire directement issu de Dieu. On en saisit aisément la suite : la moindre critique adressée à ce texte et le plus petit examen sont assimilés au blasphème le plus épouvantable et au sacrilège le plus grave. La *Bible* elle-même donne un excellent exemple de cette procédure en *Exode* XXXI-XXXIV. Il s'agit de l'épisode qui relate l'alliance entre Dieu et son peuple. Moïse est monté sur la montagne avec deux tables de pierre. Sur ces tables les commandements de Dieu scellant l'alliance vont être inscrits — ce sont les mêmes tables que Moïse, en colère, brisera à son retour lorsqu'il découvrira le peuple adorant le veau d'or. Or il est dit en XXI-18 : « quand il eut fini de parler avec Moïse sur le mont Sinaï, il lui remit les deux tables du témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu ». La même chose est répétée en XXXII-16. Ainsi Dieu est réputé avoir écrit lui-même les tables de la loi. Lors du renouvellement de l'alliance, après le drame du veau d'or, la même chose se produit et Yahvé assure à nouveau : « J'écrirai sur les tables les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées » (XXXIV-2). Mais un peu plus loin le lecteur a la surprise de lire, à propos des mêmes événements :

> « Yahvé dit à Moïse : "Mets par écrit ces paroles car selon ces clauses, J'ai conclu mon alliance avec toi et avec Israël". Moïse demeura là, avec Yahvé, quarante jours et quarante nuits. Il ne mangea ni ne but, et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles » (XXXIV-28).

Il est ainsi avéré par le texte même que c'est à peu près la même chose que Dieu écrive sur les tables ou que Moïse note sous sa dictée. Il suit que la personne du prophète a quelque chose de presque divin, elle est à proprement parler sacrée.

6 Ce caractère *sacré* du prophète est attesté par l'Ecriture. *L'Exode* explique que lorsque Moïse rencontre Dieu sur la montagne du Sinaï ou à l'ombre de la "Tente du rendez-vous" située à l'écart du campement, il en revient comme transfiguré. Son visage est en effet lumineux comme un soleil. En outre Moïse se couvre ordinairement d'un voile et les hommes du campement baissent les yeux devant lui. Le simple mortel ne pourrait pas supporter la proximité de Dieu et il craint — et vénère simultanément — celui qui en est comme l'ami et l'intime. Le texte de *Exode XX* 18-21 est très clair à cet égard :

> « Tout le peuple voyant ces coups de tonnerre, ces lueurs, ce son de trompe et la montagne fumante, eut peur et se tint à distance. Ils dirent à Moise : "Parle-nous, toi, et nous t'écouterons ; mais que Dieu ne nous parle pas, car alors c'est la mort". Moïse dit au peuple : "Ne craignez pas. C'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu, pour que sa crainte vous demeure présente et que vous ne péchiez pas". Le peuple se tint à distance et Moise s'approcha de la nuée obscure où était Dieu ».[10]

7 Le prophète possède en quelque sorte sous une forme atténuée les caractères du *numineux* que Rudolf Otto a systématiquement décrit dans Le *sacré*. Le numineux exprime, selon Otto, l'élément irrationnel propre au divin. Il fait naître dans la créature le sentiment de la radicale dépendance et même de l'anéantissement devant la réalité numineuse (divine). Ce sentiment d'anéantissement est très souvent exprimé par la tradition mystique, mais on en voit également un excellent exemple en *Genèse* XVIII-27. Abraham vient en effet de parler avec Dieu du sort des habitants de Sodome en prenant leur défense et il dit : « J'ai eu la hariesse de m'entretenir avec Toi, moi qui ne suit que poudre et cendre ». Le numineux est donc d'abord ce qui écrase l'être qui entre en son contact. Dans la contemplation d'un phénomène naturel particulièrement paroxystique, comme la mer déchaînée, ou encore devant le spectacle fascinant de la voûte étoilée par une nuit sans lune ni nuages, il se peut que survienne subitement l'expérience du numineux. Otto associe d'ailleurs intimement la faculté de l'homme d'éprouver dans l'émotion la présence du divin et le spectacle de la nature. Se manifestant d'abord dans la nature, le *numineux* et ses attributs (la *majestas, l'énergie,* le *mystère, le fascinant, l'énorme)* souligne le caractère sui *generis* de l'expérience religieuse et met en avant sa dimension émotionnelle essentielle. L'expérience d'une réalité éprouvée comme divine mobilise en effet de manière exceptionnelle l'émotivité humaine et en manifeste des dimensions habituellement insoupçonnées. L'expérience religieuse est ainsi à la fois stupeur, effroi, ravissement, enthousiasme et adoration. C'est le contact, la relation, la mise en présence du *numineux* qui provoque ces expériences extraordinaires. Or le prophète peut se targuer d'une relation privilégiée avec le numineux, comme on le voit dans *Exode* XX 18-21. Ce privilège lui confère non seulement un mode d'existence particulier par rapport aux autres (le prophète peut se promener nu dans la ville comme il est arrivé à Isaïe ; il lui arrive de se retirer au désert pour de longues absences, etc.), mais surtout il l'investit d'une partie des caractéristiques du numineux. On pourrait presque dire qu'il s'agit d'un phénomène d'imprégnation. Le prophète est lui-même saturé par quelque chose de numineux, à savoir de terrible, de fascinant, d'énorme, de mystérieux et de majestueux. Bref, le prophète tend à être lui-même un personnage sacré. Spinoza semble avoir bien vu ce trait dans la mesure où au chapitre XI du TTP il souligne le fait que les prophètes énoncent des exigences et s'expriment toujours impérieusement, avec une certitude sans faille et sans éprouver le besoin de prouver quoi que ce soit. « L'autorité d'un prophète ne s'accommode pas du raisonnement »[11]. Elle est en outre très étendue puisque Spinoza remarque en le déplorant que les prophètes, dans le cours de l'histoire juive, pouvaient se permettre « de décider quelle action était pieuse, telle impie et de châtier les rois eux-mêmes, quand ils se permettaient de conduire quelque affaire publique ou privée, à l'encontre de ce qu'eux, prophètes avaient décidé ».[12]

8 *A la lumière de ce qui précède, il est aisé de comprendre tout l'intérêt, pour la tolérance, des recherches prouvant qu'un texte sacré n'a pu être écrit par un prophète, mais a été composé par un scribe (Esdras), c'est-à-dire un simple docteur, homme comme les autres.* Car les théologiens s'appuient sur la sacralité des prophètes pour attribuer un caractère absolu à la moindre parole tirée de l'Ecriture. Le recours à l'autorité de l'Ecriture est pour eux un argument sans réplique. Toutes les opinions, quelles qu'elles soient, doivent se soumettre devant un passage de l'Ecriture, c'est-à-dire le dire d'un prophète. Or nous voyons que le premier effet de la lecture critique est de saper cette procédure théologique. Désolidariser un passage de l'Ecriture de la parole prophétique revient à ruiner les manœuvres d'intimidation adressées contre la moindre critique faite au texte. Il n'est pas inutile d'insister sur cette véritable remise en cause de la religion traditionnelle. Richard Simon qui publie quelques années après Spinoza (1678) des résultats semblables a compris quel danger menace la théologie et il

tente de le prévenir. Comment ? En déclarant expressément dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (livre I, chap. 2) que tous les scribes qui ont participé, à un titre ou à un autre, à la rédaction de l'histoire des Hébreux, sont des prophètes inspirés par l'esprit de Dieu. Il appuie son affirmation sur des autorités tel Eusèbe, ou encore Joseph et même saint Pierre. L'intention de la démarche se comprend aisément : les livres ont pu être retouchés et modifiés au cours du temps, ils peuvent avoir pour auteurs d'autres hommes que les prophètes retenus par la tradition, cela importe peu car les scribes étaient revêtus du même pouvoir prophétique et n'écrivaient, quoique pleinement hommes, que des paroles inspirées par Dieu. Pour nous, l'effort Justificatif de Simon, mal reçu de son Eglise, prouve *a contrario* le caractère redoutable de la découverte de l'inauthenticité des livres de l'Ancien Testament. *C'est bel et bien une première étape dans la promotion de la tolérance qui est* ici franchie.

La Bible est un paysage de chantier

9 A la ressemblance du chapitre VIII, le chapitre IX est scandé par une affirmation qui revient, cette fois, à quatre reprises : p. 175, 177, 181.

10 Quelle est l'intention de Spinoza ? C'est manifestement de ruiner la croyance en la perfection formelle de la *Bible*. La *Bible, Le* Livre, est souvent perçue (nous l'avons vu) comme une épître de Dieu envoyée directement du ciel aux hommes. Saper cette croyance revient à rendre possible la tolérance. Cependant cette même croyance, à la fois naïve et redoutable, se retrouve en de nombreuses religions : elle est présente en islam, ou encore, pour prendre un exemple plus marginal, elle est au cœur de la religion des Mormons. Les implications d'une telle croyance sont une adoration de la lettre qui rend plus ou moins aveugle à l'esprit de la religion, autrement dit à l'essentiel selon Spinoza. Dans ce chapitre, il vise en particulier les mystiques de second ordre qui consistent à s'abîmer dans la contemplation du texte et à imaginer que de profonds mystères sont celés dans la forme même des lettres[13]. Certes tant qu'il s'agit de productions symboliques de sens, il n'y a là, après tout, rien à redire. Chacun doit être libre d'imaginer ce qu'il veut en matière de religion : établir cette liberté est une partie importante de l'effort de Spinoza. Mais il n'en va pas de même si les auteurs de ces spéculations prétendent en imposer à tous, en arguant de la perfection de la *Bible* et de son origine matériellement divine. C'est ce qui a lieu trop souvent. Aussi convient-il de critiquer cette croyance dangereuse en usant de la simple raison.

11 Certains croyants approchent de la *Bible* comme s'il s'agissait d'un livre parfait. Que nous révèle l'examen ? D'abord que les incohérences sont légion. Par exemple l'histoire de Juda et de Thamar a été rajoutée et insérée (collée) au cœur de l'histoire de Joseph *(Genèse* XXXVIII). Si tel n'était pas le cas, il faudrait qu'en 22 ans Juda ait eu le temps de se marier, d'avoir trois enfants, de marier son aîné à Thamar, que celle-ci, veuve, épouse le deuxième fils ; que veuve à nouveau elle coucha avec son beau-père, qu'elle en eut deux jumeaux, et que l'un d'entre eux devint père. Qui ne voit que c'est impossible ! Bref la *Bible* est truffée de textes juxtaposés les uns aux autres et par là même incohérents. En outre il y a des passages qui manquent. Ainsi en *Genèse* IV-8, l'histoire de Caïn et d'Abel est très manifestement incomplète. Il y a également de nombreuses redites. Par exemple le texte du dernier chapitre du livre II des *Rois* est exactement le même que celui du dernier chapitre de *Jérémie*. Parfois les redites s'accompagnent de modifications sérieuses dans le récit : dans le premier livre de *Samuel* il y a deux explications différentes des premières fréquentations de David à la cour de Saül. Il y a encore des interpolations. Ainsi après avoir raconté la mort de Josué et annoncé le récit des choses ultérieures (le temps des Juges), l'auteur du livre nous parle à nouveau, sans la moindre raison, de la vie de Josué[14]. Il y a enfin des absurdités : que Dina soit violée à l'âge de 7 ans *(Genèse* XXXIV*),* c'est hélas possible, mais que ses frères Siméon et Lévi massacrent à eux seuls tous les hommes d'un gros bourg alors qu'ils sont âgés respectivement de douze et onze ans, cela sent l'absurdité (à moins qu'il faille supposer que Dieu a une prédilection pour les récits épiques et fantastiques).

12 Il suit que la *Bible* est un texte dont une des caractéristiques principales est le rapiéçage. L'histoire qu'elle raconte est pleine de ratures, de répétitions, de textes interrompus et d'inexactitudes. Cela se voit encore clairement dans le *comput*. Au XVIIème siècle, le comput biblique est pris très au sérieux. Il donne des références jugées certaines et permet de dater la création du monde et de retracer l'histoire de l'humanité. Aussi Bossuet n'hésite pas à fonder son *Discours sur l'histoire universelle* (1681) sur la chronologie biblique. Mais Spinoza montre que cette chronologie n'est pas fiable. Par exemple au chapitre 6 du livre I des *Rois,* il est dit que Salomon dirige la construction du Temple de Dieu 480 ans après la sortie d'Egypte. Mais si on fait le compte en reprenant l'ensemble des textes, on arrive à un total d'au moins 580 années. Laquelle des deux leçons est la bonne ? Spinoza donne lui-même la réponse :

> « De tout cela il suit très clairement qu'on ne peut établir un compte exact des années par les récits eux-mêmes et que leur étude conduit non à en admettre un comme bien établi, mais à faire diverses suppositions »[15].

Cette mise en cause du comput biblique sur un point conduit implicitement à une critique globale du même comput, plus encore elle invite à ne pas faire de la *Bible* le livre qui apprend la vérité sur toutes choses, comme on le voulait à l'époque. Inutile d'insister sur la connexion qui existe entre cette visée et la tolérance.

13 Enfin Spinoza achève ce chapitre en soulignant la bénignité des diverses leçons de la *Bible* et des fautes de syntaxe qui se rencontrent çà et là. Tandis que les cabalistes s'ébaubissent devant une note, à savoir une autre leçon, placée en marge, ou encore devant un blanc laissé dans le texte, Spinoza montre que ces diverses leçons s'expliquent très simplement par l'évolution de la langue ou encore le changement dans les mœurs[16]. En ce qui concerne ces dernières, les anciens Hébreux appelaient sans malice un chat un chat, mais ensuite il ne fut plus d'usage, les esprits étant beaucoup plus mal tournés, de lire en public certaines expressions qui furent atténuées. Ces particularités évoquées par Spinoza (les blancs dans le texte, les diverses leçons) ne concernent que les Bibles juives, dont le texte est fondé sur la tradition massorétique. Ce sont ces Bibles, rappelons-le, qui constituent avant tout la référence de Spinoza. Elles n'en intéressent pas moins les chrétiens puisque les protestants se sont fondés sur la Bible juive, et non pas sur la traduction grecque des Septante, pour traduire l'Ecriture sainte. A la première origine de la critique biblique, il y a donc la décision des Réformés de se référer au texte juif. Les catholiques s'appuyaient sur la seule Vulgate, traduction latine attribuée à saint Jérôme de la Bible des Septante. Avec les protestants, les chrétiens sont désormais confrontés au problème de la multiplicité des leçons du texte et à celui de son altération. Loin de consentir à leurs interprétations mystiques, tout l'effort de Spinoza consiste à naturaliser le texte et à y voir l'œuvre et la marque des hommes. De la sorte, non seulement l'esprit n'est pas l'esclave d'une lettre, mais encore les motifs de contrainte spirituelle sont fortement entamés.

14 Finalement c'est l'unité de l'Ecriture qui est sérieusement malmenée dans tout ce chapitre et c'est cela qui blesse le plus les orthodoxes zélés, désireux de préserver telle quelle une tradition multi-séculaire. On le voit dans les récriminations de Bossuet :

> « On a regardé (les Ecritures) dès leur origine comme véritables en tout, comme données de Dieu même, et on (les) a conservées avec tant de religion qu'on n'a pas cru pouvoir sans impiété y altérer une seule lettre (...) Ceux donc qui ont voulu dire, quoique sans aucune raison, que ces livres étant perdus ou n'ayant jamais été, ont été ou rétablis ou composés à nouveau ou altérés par Esdras, outre qu'ils sont démentis par Esdras lui-même, le sont aussi par le Pentateuque samaritain ».

Ces paroles rageuses de Bossuet, dont les dernières sont spécieusement fondées sur l'érudition du Père Morin[17], témoignent de la puissance de l'enjeu : les théologiens de la tradition savent quel type d'autorité les Eglises risquent de perdre du fait du travail de la critique biblique.

Le reliquat des prophètes

15 Le chapitre X commence autrement que les deux précédents dans la mesure où il s'agit dans un premier temps d'écarter les livres de la *Bible* sur lesquels Spinoza ne fera pas porter l'examen. Ce sont les *Paralipomènes,* les *Psaumes,* les *Proverbes* attribués à Salomon, *l'Ecclésiaste. A* cette liste, il conviendrait d'ajouter quelques autres livres tels le *Cantique des cantique* ou certains livres de prophètes mineurs que Spinoza passe entièrement sous silence. Notons qu'au passage Spinoza ne résiste pas à la tentation de procéder à une remarque extérieure au sujet du chapitre, à savoir la stricte critique biblique. Il dit en effet que *l'Ecclésiaste* et le livre des *Proverbes* contiennent « les meilleures » choses sacrées de l'Ecriture. Cela nous renvoie implicitement à la fin du chapitre IV du *TTP* où il montre que les *Proverbes* recommandent la recherche de la vérité et la pratique de la philosophie ; ou encore au chapitre VI où il est indiqué que *l'Ecclésiaste* nie la croyance vulgaire au miracle[18]. Bref cela nous renvoie à l'apologie de la philosophie qui ne devrait rien avoir à faire dans ces chapitres. *Aussi* bien s'agit-il de simples allusions rapidement refermées. En fait le véritable départ du chapitre X a lieu lorsque Spinoza écrit : « Je passe donc au livre des prophètes ». Comme pour les précédents, ce chapitre est caractérisé par une idée-force, répétée plusieurs fois et mise en avant pour les effets de tolérance qu'elle implique. Cette fois il s'agit de dire que nous avons perdu la plus grande partie des prophètes : p. 192, 193, 194. De tout ceci se dégage une conclusion que Spinoza énonce nettement : « Du moins savons-nous en général que les personnes qui ont écrit les livres des prophètes n'ont pas réuni *les prophéties de tous les prophètes, non plus que toutes les prophéties de ceux que nous avons* ». Pourquoi faut-il attacher beaucoup d'importance à ce point ?

16 Nous avons vu précédemment que les prophètes sont revêtus des attributs du sacré. Spinoza leur reconnaît d'ailleurs la place centrale dans les religions. A eux est spécialement révélée la parole de Dieu : ils sont comme le truchement de Dieu auprès du vulgaire. Spinoza ne dénie pas, loin de là, toute valeur à la « lumière prophétique »[19]. Mais d'un autre côté il sait quels méfaits pour la liberté engendre l'adulation malsaine des prophètes, ou au moins leur surestimation. C'est pourquoi il ne manque pas les occasions d'égratigner leur aura. Les prophètes sont sans doute des privilégiés de Dieu, ils ont des qualités, particulièrement dans l'ordre de l'imagination, que le commun des mortels n'a pas. Toutefois ce sont aussi des hommes, et il leur arrive de faire des erreurs, pire : d'être infidèles à Dieu. Jonas n'a-t-il pas désobéi à l'ordre divin ? Moïse n'a-t-il pas douté de l'assistance divine et fait des reproches à Dieu[20] ? C'est donc dans ce contexte qu'il faut comprendre l'effort entrepris pour réduire la place des prophètes. Au chapitre VIII, nous avons analysé les procédures de distanciation. Derechef au chapitre X l'accent est mis sur les prophètes. Si les écrits que nous avons d'eux sont lacunaires, si de nombreux écrits prophétiques manquent à l'appel, il ne faut pas absolutiser ceux que nous possédons. En outre on peut remarquer que de nombreux écrits prophétiques manquent sans pour autant rendre la religion caduque ou tout au moins incomplète et inutile. Enfin il faut souligner que les écrits des prophètes que nous possédons ont été sélectionnés par des historiens, ou encore des scribes, c'est-à-dire des personnes qui ont été se servir dans « des annales ou chroniques » qui exposaient, « suivant l'ordre de date » [21], l'histoire du peuple et de ses premiers magistrats ou princes. Or ces scribes ne sont pas des prophètes, mais de simples hommes sans privilège particulier auprès de Dieu. Il suit que l'on peut au moins avoir quelques doutes en ce qui concerne la valeur des textes choisis. Etaient-ce les plus importants ? Ne manque-t-il rien de capital ? Malgré ces questions, les hommes n'en estiment pas moins être en présence, grâce à la *Bible,* de la véritable religion. De tout cela il suit qu'il ne faut pas sacraliser la lettre du texte des prophètes et considérer que chaque parole, chaque mot, pire : chaque lettre, ont le plus grand poids et doivent être révérés. « Vous voulez révérer chaque mot des prophètes ?, semble dire Spinoza, eh bien sachez qu'il nous manque la plus grande partie de leurs paroles ; par conséquent, si cette révérence inconditionnelle doit être prise au sérieux, nous avons perdu pour jamais l'essentiel de la véritable religion… »

17 Ce ne sont donc pas les lecteurs critiques qui ruinent l'Ecriture, mais bien plutôt les adorateurs de la lettre. Ces derniers ne se contentent pas de se crisper fiévreusement sur la moindre parole prophétique, ils refusent aussi avec obstination de reconnaître

que des erreurs, des fautes, des lacunes parsèment le texte. Du coup — et c'est là ce que rappelle la deuxième partie du chapitre X, ils rendent l'Ecriture absurde[22] :

> « Les commentateurs qui travaillent à concilier entre elles ces contradictions manifestes, font de leur mieux suivant leurs forces pour inventer une explication et, dans leur adoration des lettres et des mots de l'Ecriture, ne voient pas qu'ils exposent tout simplement au mépris (...) les auteurs des livres, faisant d'eux des hommes qui ne savaient ni parler ni ordonner les matières de leurs discours ».

18 Au contraire la lecture critique sauvegarde l'Ecriture dans la mesure où elle parvient, en identifiant tout ce qui est fautif, erroné, absurde, à mieux attirer l'attention sur ce qui n'a pas souffert des vicissitudes du temps ou de l'incurie des hommes.

19 Avec le chapitre X s'achève la partie proprement exégétique et philologique du *TTP*. Une partie de ce chapitre, non évoquée jusqu'à présent, montre que les derniers livres historiques de la *Bible* juive *(Daniel-Esdra-Esther-Néhémie)* doivent avoir une structure analogue à celle du groupe de livres étudiés au chapitre VIII[23]. Ces derniers livres, a-t-il été dit, ont certainement été composés par un seul écrivain qui, après la première destruction du Temple, a voulu rappeler au peuple à la fois son origine et la nature de la loi de Moïse, grâce à l'observation de laquelle la prospérité est garantie. De même les quatre livres susnommés « ont été écrits, nous l'affirmons, par un seul historien ». Quel est cet historien ? Spinoza déclare l'ignorer, néanmoins il estime qu'il a réalisé son œuvre d'écriture et de recollection « après que Judas Macchabée eut restauré le culte du temple » et dans le but de contrer « de faux livres de Daniel, d'Esdras et d'Esther (qui) étaient publiés par des gens malintentionnés appartenant sans doute à la secte des Saducéens"[24]. Peu importe l'inexactitude de ces affirmations. Certes l'exégèse contemporaine préfère associer *Paralipomènes* I et II, *Esdras* et *Néhémie* et fait remonter leur rédaction commune au début de l'époque grecque (333 avant notre ère), écartant l'hypothèse spinozienne d'une écriture postérieure à 164 avant notre ère. Mais cela a peu d'importance pour nous, puisque rien n'est changé quant au fond : l'Ecriture est toujours le résultat d'une recollection qui implique emprunt massif à des textes plus anciens (les chroniques des scribes) et apport de propositions nouvelles (la création proprement littéraire d'Esdras et de ceux qui ont effectué un travail semblable au sien). A ce point pourrait s'achever l'analyse des chapitres VIII à X s'il n'y avait la dernière page du chapitre X, page dans laquelle Spinoza semble tirer une conséquence globale de son travail exégétique. Cette conséquence touche à la signification et à l'origine de tout canon et par suite aux prétentions propres aux Eglises ou confessions qui ont produit ces canons.

La critique des canons

20 Il est très audacieux au XVIIème siècle, en Europe, de produire une critique non pas de tel ou tel canon, mais des canons en général. Une telle critique concerne la tolérance au premier chef et elle parachève en quelque sorte l'effort exégétique de Spinoza contre le fanatisme des théologiens. Les Eglises, en effet, ne manquent jamais d'établir un canon des textes sacrés, c'est-à-dire un recueil des livres qui ont valeur de règle de la foi. Les Eglises appuient leur autorité sur ce canon. Elles ont reçu en dépôt ces textes inspirés ou divins et elles administrent l'enseignement de ces textes. Le fidèle — ou pour mieux dire, l'ouaille — n'a pas voix au chapitre et il doit se soumettre humblement à cet enseignement. La simple discussion sur l'interprétation qu'il convient de donner à tel ou tel passage d'un texte est déjà délicate, *a fortiori* on ne peut s'interroger sur la légitimité de la présence de tel ou tel texte dans le canon. Le canon est le point névralgique de l'autorité des Eglises. Elles le savent bien elles-mêmes, puisqu'elles tendent toutes à l'enraciner dans la révélation prophétique. Spinoza évoque à ce sujet l'exemple des Juifs. Dans sa note marginale XXV, il explique comment les rabbins s'efforcent d'associer les prophètes à la constitution du canon. Selon eux, la grande synagogue qui s'est réunie pour cette affaire comptait parmi ses membres Esdras, Néhémie, Aggée et Zacharie. Spinoza n'a pas de peine à prouver qu'il s'agit là d'une fable. Les prophètes susnommés ont vécu aux VIème et Vème siècles avant notre ère,

alors que la grande synagogue ne s'est pas réunie avant la conquête macédonienne. A moins donc d'attribuer à ces prophètes une longévité digne des patriarches, nous sommes bel et bien en présence d'une invention de rabbin. Mais l'intéressant est de se demander pourquoi ils ont tenu à inventer cette histoire. La réponse est aisée : en liant la constitution du canon à l'autorité de ces prophètes, on n'a guère de peine à remonter d'eux jusqu'à Moïse, en supposant une tradition orale prophétique ininterrompue, et l'on peut alors affirmer que le choix des textes n'émane pas de simples doctes qui en ont discuté, mais de l'autorité divine dévolue aux prophètes, et ultimement de Dieu. Le canon est ainsi mis à l'abri de toutes les discussions, les textes sont sacralisés et l'autorité de l'Eglise renforcée.

21 Notons que ces procédures sont attestées dans toutes les Eglises. Prenons l'exemple de l'Eglise catholique. Elle prétend que le canon des Ecritures a été révélé du temps des apôtres, à savoir du temps de l'Eglise primitive, normative pour tous les temps. Aussi les théologiens catholiques sont-ils obligés de déclarer implicite cette révélation du canon, puisque dans les faits l'Eglise a attendu plusieurs siècles pour décider définitivement du recueil des textes sacrés. Comment cela eût-il été possible si la révélation apostolique à propos du canon avait été claire ? Quant à nous, nous voyons que l'Eglise catholique procède de même que les autres Eglises : la sacralité de son canon est assurée par une référence absolue à ceux qui sont reconnus premiers dépositaires de la parole de Dieu. Les théologiens refusent d'y voir œuvre humaine. Pour illustrer notre propos, il suffit de rappeler ici les paroles de Pie XII (encyclique *Divino a~ ?ante,* 30 sept. 1943) : « Sous l'inspiration de l'Esprit Saint, les écrivains sacrés ont composé les livres que Dieu, dans sa paternelle bonté, a voulu donner au genre humain « pour enseigner, convaincre, corriger, former à la justice, en vue de rendre l'homme de Dieu parfait, apte à toute bonne œuvre » (II *Tim.,* III, 16 ss.). Ce trésor qui lui est venu du ciel, l'Eglise le tient comme la source la plus précieuse et une règle divine de la doctrine de la foi et des mœurs. Il n'est donc pas étonnant qu'elle l'ait gardé avec le plus grand soin, *tel qu'elle l'a reçu intact des mains des apôtres ;* qu'elle l'ait défendu contre toute interprétation fausse et perverse ; qu'elle l'ait employé avec zèle dans sa tâche de procurer aux âmes le salut éternel, comme d'innombrables documents de toute époque l'attestent clairement ».

22 Pie XII répète au XXème siècle le discours tenu par les catholiques ou les réformés *(mutatis mutandis)* du temps de Spinoza. Or il est sûr que Spinoza pense surtout, en écrivant, aux chrétiens et il invite implicitement à la transposition quand il décrit la formation du canon dans la communauté juive et souligne l'absence des prophètes.

> « Ce qui est sûr, dit-il, c'est que le conseil n'a pas compté de prophètes parmi ses membres et que les décrets des Pharisiens, auxquels ils donnent le nom de tradition, reçurent leur autorité du conseil lui-même »[25].

Ce sont des doctes, non des prophètes inspirés par Dieu, qui ont composé la liste des livres tenus pour sacrés. Cela revient à dire qu'il suffit d'être soi-même docte pour être autorisé à vérifier les choses au moins pour son compte. De simples hommes se sont réunis en synode pour choisir les textes, dans un contexte dont Spinoza se plaît à souligner le caractère mouvementé[26], il a donc pu y avoir des erreurs et le canon par lui-même ne comporte rien de sacré :

> « On voit très clairement que des hommes versés dans la loi ont tenu conseil pour décider quels livres devraient être admis, quels exclus. Pour s'assurer de l'autorité de tous, il faut donc se mettre du conseil et recommencer la délibération en demandant à tous leurs titres ».

Indirectement, Spinoza contribue à la réhabilitation des textes dits apocryphes[27]. Directement, il enfonce un coin dans l'autorité de toute Eglise, quelle qu'elle soit. Par une critique interne des *Ecritures* et de la tradition des Eglises, il favorise l'émancipation de l'individu relativement à la discipline uniformisante et autoritaire des groupes. Que la liberté intellectuelle, que l'expression d'opinions particulières (hérétiques), déviantes par rapport à une norme ou novatrices, soient possibles, tel semble être le sens de son effort dans le *TTP,* tant il est important pour l'obéissance et

la paix que les individus puissent librement adapter à leur complexion propre les dogmes de la religion[28].

23 Ce que Spinoza critique, au fond, c'est l'usage des *Ecritures* comme d'une source de vérités spéculatives. L'*Ecriture* contient peu de vérités et n'a pas pour but d'enseigner le vrai. Elle tend à indiquer à tous les hommes, même aux plus simples, quelle est la voie du salut accessible à tous. Elle commande la pratique de la justice et de la charité envers le prochain et elle explique, par la voix des prophètes, qu'un tel commandement vient de Dieu et non pas de simples particuliers. Bref l'*Ecriture* enseigne la foi, et non la science. Mais les théologiens ont perverti l'*Ecriture* et acquis frauduleusement, en s'appuyant sur la superstition naturelle, un empire incroyable sur l'esprit des hommes. Entre leurs mains l'*Ecriture* est devenue un livre adulé dont ils sont seuls à posséder la signification. Contre les esprits rétifs, ils ont recours au bras séculier. Afin de ruiner les menées de ces hommes, Spinoza montre quelles sont les exigences à remplir pour prétendre lire correctement les *Ecritures* sacrées. Il établit les fondements d'une science des textes sacrés, science qu'il met à l'épreuve sur la *Bible*. Les résultats de cette épreuve sont les suivants :

1. Nous avons perdu l'essentiel des écrits de Moïse et ce qui nous en reste a été revu par des scribes qui ont vécu très longtemps après lui (chapitre VIII du TTP),
2. La *Bible* que l'on prétend parfaite et reçue du ciel est truffée de fautes de copistes, de coquilles, d'interpolations, d'erreurs, d'incohérences dans le récit et elle est incomplète (chapitre IX du TTP) ;
3. Une bonne partie des écrits de tous les prophètes a disparu à jamais, sans que l'on prétende que la révélation soit incomplète pour autant (chapitre X du TTP),
4. Enfin le recueil des récits en un seul livre (le canon) a été réalisé par des hommes qui ne sont pas des prophètes.

24 Dans son ensemble, la critique de Spinoza consiste à discriminer dans la religion ce qui relève vraiment des prophètes et ce qui n'en relève pas. Spinoza se garde de saper l'autorité des prophètes, parce qu'il n'a nullement l'intention de détruire la religion. De ce point de vue, il se tient à l'antipode des sarcasmes d'un Voltaire. Spinoza ne remet pas en cause le fait que les prophètes soient comme des émissaires de Dieu et il souligne plusieurs fois leur sens aigu et passionné pour la justice. Leur révélation, inférieure à ses yeux à celle de la connaissance naturelle, n'est pourtant pas dénuée de valeur. Toutefois Spinoza s'efforce de réduire la part des prophètes dans l'*Ecriture*. Il les met à distance de nous et il atténue leur présence de sorte que les théologiens, usurpateurs de l'autorité prophétique, ne puissent plus se servir de celle-ci comme prétexte pour exercer un insupportable empire. C'est en ce point que survient la tolérance : l'autorité est aux prophètes, non aux théologiens. Or les prophètes n'exercent d'autorité que sur un domaine restreint : celui de la révélation divine la plus expresse. Un espace est alors dessiné, à partir de la critique interne des *Ecritures*, pour l'épanouissement de la tolérance.

Notes

1 Lettre 30 à Oldenburg ; *TTP,* préface, p. 28 ; chap. XV, pp. 257-58. Voir également Leo Strauss, *Le testament de Spinoza* (trad. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum), p. 175 et sv.

2 *TTP,* XII, p. 217. Nous citons la traduction française d'Appuhn et renvoyons à l'édition de poche en Garnier-Flammarion.

3 Exactement dans l'ordre chrétien, ce qui donne une indication sur les lecteurs visés par Spinoza. La Bible rabbinique répond à une organisation légèrement différente de celle de l'Ancien Testament des chrétiens. Chez les Juifs en effet, le *Pentateuque* est suivi des livres historiques (à l'exception des *Paralipomènes, d'Esdras,* de *Néhémie* et *d'Esther* repoussés dans le troisième groupe de livres), puis des livres prophétiques, tandis que les livres poétiques et sapientiaux sont placés en dernier, avec un livre prophétique *(Daniel).* Spinoza utilise la *Bible* rabbinique dont il possède la version Buxtorf.

4 A proprement parler ce n'est pas sa découverte. Isaac de La Peyrère (1596-1676) dans son livre, étrange et scandaleux (en son temps), *Les Préadamites* (publié en 1655 aux Pays-Bas) a porté le doute sur l'authenticité des livres mosaïques. Avant lui (1651) Thomas Hobbes avait déclaré que

les livres du *Pentateuque* ne sauraient être attribués à Moïse. Voir à ce sujet le *Léviathan,* troisième partie, chapitre 33 (« Du nombre, de l'antiquité, du but, de l'autorité et des interprètes des livres de l'Ecriture sainte ») : « Il est donc suffisamment clair que les cinq livres de Loîse furent écrits après le temps de Moîse, encore que le point de savoir après quel délai ils le furent ne soit pas aussi manifeste » (p. 406, trad. Tricaud, Sirey, Paris, 1971).

5 *Deutéronome (XXXIV,* 10) ; sur ce privilège unique de la relation à Dieu "face à face", voir *Exode* (XXXII, 11) : « Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami, puis il rentrait au camp »; pour l'interprétation spinozienne de ce passage, voir *TTP,* chap. 1, p. 37.

6 *Exode (XXXII,* 7 à 11)

7 *TTP,* chap. VIII, pp. 168-69

8 *TTP,* chap. VlII, p. 170

9 *TTP,* chap. 1, p. 31

10 *Exode (XXXIV,* 29 à 35) : « Lorsque Moïse redescendit de la montagne du Sinaï (...) il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec lui (...) Les israélites virent Moïse et ils avaient peur de l'approcher » Il est intéressant de mettre en relation cet épisode et la transfiguration du Christ décrite dans les trois Evangiles synoptiques (Matthieu XVII-1 à 8 ; Luc IX-28 à 36 ; Marc IX-2 à 8). Tous les éléments mosaïques s'y retrouvent : la colonne de nuée qui vient sur les apôtres présents, le visage du Christ qui rayonne soudain comme un soleil et, comme on sait, la présence même des deux plus grands prophètes, Moïse et Elie. Ainsi pour les contemporains de la rédaction des Evangiles, le Christ est affilié à la plus grande tradition prophétique et il est lui aussi un proche de Dieu, un être *sacre.*

11 *TTP,* chap. XI, p. 206

12 *TTP,* chap. XVIII, p. 305

13 A propos de la Cabale, Spinoza déclare ceci : « J'ai lu aussi quelques cabalistes, et pris connaissance de leurs billevesées et j'ai été confondu de leur démence »(*TTP* chap. VIII, p. 182)

14 Richard Simon s'est efforcé de donner à ces interpolations une explication élégante et qui mérite d'être rappelée : « Comme les exemplaires hébreux étaient autrefois écrits sur de petits rouleaux ou feuilles qu'on mettait les unes sur les autres, et dont chacune faisait un volume, il est arrivé que l'ordre de ces rouleaux étant changé par hasard, l'ordre des choses a été aussi transposé. Les Juifs ne cousaient pas en ce temps-là leurs rouleaux avec tant d'exactitude qu'ils les cousent présentement, et cela était commun à tous les livres que les critiques ont ensuite corrigés » *Histoire critique du Vieux Testament,* livre I, chap. 1.

15 TTP, chap. IX, p. 180

16 *TTP,* chap. IX, p. 185

17 La remarque est de Paul Vernière *(Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* p. 150 de la deuxième édition [1982]).

18 *TTP,* chap. VI, p. 132. Il est intéressant de noter que Salomon, supposé être l'auteur de ce livre, est appelé à ce moment par Spinoza *le Philosophe.* Mais d'autres fois il est classé parmi les prophètes *(TTP,* chap. VI, p. 133). Le même glissement a lieu au chapitre- II. *In limine,* Spinoza vante la sagesse de Salomon et l'exclut explicitement de la liste des prophètes (« Salomon, bien qu'il m'emportât sur les autres hommes en sagesse, n'eut pas le don prophétique » p. 49). Toutefois un peu plus loin (p. 57), nous avons la surprise de lire : « Salomon, Isaïe, Josué, encore que Prophètes, furent des hommes, et l'on doit juger que rien d'humain ne leur fut étranger » Cette valse-hésitation renvoie à la complexité stratégique du *TTP.*

19 TTP, chap. V, p. 89

20 *TTP,* chap. XIII, p. 232. C'est dans le chapitre XVII que Spinoza sera le plus aigu dans sa critique de Moïse, puisqu'il va insinuer que Moïse a cédé à la tentation de satisfaire une vengeance personnelle en nommant les Lévites responsables du culte et qu'il a, par là même, introduit le ver qui allait ronger inexorablement le République des Hébreux (p. 296-97)

21 *TTP,* chap. X, p. 19 ?

22 *TTP,* chap. X, p. 198 ; à cet endroit, les « contradictions manifestes » dont parle Spinoza sont les incohérences rencontrées dans les chiffres du dénombrement rapportés par les livres d'Esdras et de Néhémie.

23 Rappelons qu'il s'agit du groupe *Pentateuque-Josué-Juges-Ruth-Samuel-Rois*

24 *TTP,* chap. X, p. 197

25 Note XXV, p. 348

26 *TTP,* chap. X, p. 201

27 Voir *TTP,* chap. X, p. 191 où Spinoza déplore que le livre de la *Sagesse* et le livre de *Tobie* ne soient pas compris dans le canon. La raison fondamentale de cette exclusion est la langue dans laquelle l'original a été écrit (le grec). Mais Spinoza ne voit pas en quoi la langue peut avoir par elle-même un caractère religieux. En outre il se plaît à remarquer que certains passages du livre de *Daniel* sont écrits non pas en hébreu mais en araméen : ils n'en font pas moins partie du canon.

28 *TTP,* chap. XIV, p. 245 : « chacun est tenu d'adapter la foi à ses opinions afin de pouvoir y adhérer sans nulle résistance de sa pensée et sans nulle hésitation »Spinoza prend donc ici exactement le contre-pied des Eglises qui commandent aux fidèles d'adapter leurs opinions à la foi statutaire (une tradition dogmatique totalisante donnée). Voir « La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza » par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau (in *Le Grand Siècle et la Bible, p.* 113).

Pour citer cet article

Référence papier
Ghislain Waterlot, « Science de la Bible chez Spinoza », *Philosophique*, 1 | 1998, 99-123.

Référence électronique
Ghislain Waterlot, « Science de la Bible chez Spinoza », *Philosophique* [En ligne], 1 | 1998, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 16 juin 2018. URL : http://journals.openedition.org/philosophique/267 ; DOI : 10.4000/philosophique.267

Auteur

Ghislain Waterlot

Droits d'auteur

© Presses universitaires de Franche-Comté